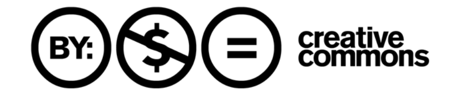


Monsieur Jean-Claude Schmitt

La fabrique des saints

In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 39e année, N. 2, 1984. pp. 286-300.



Note critique

LA FABRIQUE DES SAINTS

La floraison, dans les toutes dernières années, des études sur le culte des saints et l'hagiographie au Moyen Age témoigne du dynamisme de ce chantier d'histoire et de la conscience qu'ont les historiens de son importance pour la compréhension des sociétés médiévales. Je voudrais ici moins dresser un bilan de tous ces travaux [1] que proposer quelques réflexions nécessairement partielles, et volontairement partiales puisque centrées sur deux livres ou mieux deux œuvres : d'une part les derniers travaux de Peter Brown sur l'Antiquité tardive et les premiers siècles du christianisme ; d'autre part, pour les trois derniers siècles du Moyen Age, la belle thèse et un recueil d'articles d'André Vauchez [2]. Ces deux ensembles de publications guideront ma réflexion, nourrie par ailleurs d'un grand nombre de travaux récents, souvent eux aussi d'une très grande richesse, qu'il s'agisse de colloques internationaux [3], de recueils collectifs [4] ou de travaux individuels [5].

Le culte des saints ne constitue pas, pour Peter Brown, un objet d'étude en soi. Sa recherche s'inscrit dans une enquête beaucoup plus vaste sur l' « Antiquité tardive », c'est-à-dire sur la lente transformation, entre le IIe et le VIe siècle, du monde méditerranéen antique qui a abouti à la civilisation médiévale. Rejetant les explications « catastrophistes » du phénomène (sur le mode de *Déclin et Chute de l'Empire romain* de Gibbon) comme l'appel aux facteurs externes (les « Invasions barbares ») ou l'explication étroitement économique, il met en avant une analyse des changements de mentalités, des mutations progressives des croyances et des relations nouées par les hommes entre eux et avec les puissances surnaturelles. C'est dans cette perspective que le culte des saints apparaît à l'auteur, avec raison, comme un observatoire privilégié, le meilleur peut-être, pour comprendre l'avènement d'un monde nouveau.

En schématisant volontairement à l'excès, on dira que ce changement résida dans la substitution d'un modèle « vertical » à un modèle « horizontal » : ce dernier, caractéristique du Haut Empire et du paganisme, supposait à la fois un « modèle de parité » des relations sociales qui freinait toute tentative des individus de s'élever au-dessus des autres citoyens (c'était une des fonctions de l'évergétisme), et une relation familière, immédiate, avec le divin, qui se révélait à tout homme, en particulier dans les rêves (voir Artémidore), alors même que les dieux païens étaient totalement distincts des hommes et que les héros eux-mêmes n'exerçaient aucune fonction d'intercession. Au contraire, le

modèle « vertical » qui finit par caractériser le christianisme, mais qui sortit du paganisme lui-même était, au plan social comme au plan religieux, un « modèle d'ambition » : il permettait à certains, magnats ou philosophes d'abord, puis saints ou évêques, de s'élever au-dessus des autres et de se réserver le contact avec le divin ; ce dernier a perdu en familiarité (les rêves signifiants sont désormais réservés aux moines, aux évêques, aux rois) alors même que le christianisme établit, mais en des *lieux* bien définis, des médiations *charnelles* entre les hommes et Dieu : par l'Incarnation, geste fondateur du christianisme, par l'Eucharistie qui le reproduit quotidiennement, et enfin par les signes corporels de l'élection divine, les reliques des saints, c'est-à-dire de morts dûment sélectionnés.

C'est donc bien un nouveau système social et religieux qui a vu (mais très lentement) le jour ; un système irréductible à celui qui l'a précédé (les saints ne sont pas les « successeurs des dieux », ni même des héros) et qui caractérise la chrétienté latine. Byzance a suivi très tôt des voies originales, notamment à propos des images[6] et à propos des saints : ainsi la vogue des nouveaux saints qui a renouvelé le sanctoral occidental à partir du XIIe siècle, a laissé Byzance beaucoup plus indifférente[7].

Les saints de l'Occident médiéval se distinguent aussi de ceux de l'Islam auxquels ils sont parfois comparés. Alors que les saints sont un des pivots de l'Église et de la religion officielle (au point que la papauté, à partir du XIIe siècle, s'en est réservé le choix), le réseau de la sainteté musulmane, sans être moins dense ni moins essentiel à la religion locale, se tisse en marge de l'islam officiel. Ernest Gellner a noté le paradoxe d'une vénération qui n'est guère conforme à l'enseignement du Coran, tout en étant, dans l'Atlas marocain par exemple, un important facteur d'identification à l'islam[8]. Une autre distinction s'impose : les saints musulmans le sont d'abord par la généalogie ; la *baraka* est l'équivalent de la *virtus* des saints du Moyen Age, à ceci près qu'elle se transmet héréditairement dans le lignage des *igurramen* (ou marabouts), même si tous les descendants ne bénéficient pas de ses pouvoirs. La tentation d'une sainteté héréditaire *(beata stirps)* a bien existé au Moyen Age, même tardivement, au profit de dynasties royales ou princières ou, plus sûrement encore, de la « parenté spirituelle » sur laquelle les Ordres religieux asseyaient leur continuité[9]. Mais cette tendance fut sans cesse contrecarrée par la conviction que la sainteté était une grâce exceptionnelle, due au bon vouloir de Dieu et aux mérites personnels du saint ; même si la haute naissance ou les dispositions acquises dans sa famille spirituelle étaient des conditions très favorables, sinon indispensables, de la sainteté, elles ne produisaient pas *ipso facto* des lignées ininterrompues de saints. C'est au contraire le cas dans l'islam, où le saint musulman peut donc être reconnu dès son vivant, auprès du tombeau de ses ancêtres. D'une génération à l'autre, la sainteté y demeure présente sans solution de continuité, en un lieu immuable. Le saint chrétien est certes pressenti, sinon reconnu, de son vivant ; ses miracles, ou du moins le rayonnement de sa piété, manifestent sa *virtus*. Mais il n'est vraiment saint qu'une fois mort, après qu'il a subi le martyre ou que la *vox populi* a proclamé sa sainteté, éventuellement ratifiée par une canonisation aux derniers siècles du Moyen Age.

Mais revenons à l'œuvre de Peter Brown. Un intérêt central de sa recherche est de lier fermement le culte des saints et la mémoire des morts. Les saints sont d'abord des « morts très spéciaux » élevés, d'une manière ou d'une autre, au-dessus des morts ordinaires. C'est bien en cela que le christianisme marque une rupture : en faisant se rejoindre sur le tombeau des saints le ciel et la terre, le christianisme a du même mouvement élevé une barrière entre le tout venant des défunts et ces morts d'élite, intercesseurs des vivants auprès de Dieu. A la fin de l'Antiquité, cette sélection parmi les morts s'opère dans les lieux mêmes qui étaient traditionnellement réservés aux défunts, dans

ces vastes nécropoles rejetées aux marges de la cité antique, tel le *Polyandrion* d'Autun où se font entendre les âmes des élus [10]. C'est là que sont érigées les *memoriae* des martyrs, et aussi les basiliques où s'installent les évêques. Ainsi se déplace, à cause et en fonction de ces « morts très spéciaux », le centre du pouvoir, et se modifie l'équilibre entre l'intérieur et l'extérieur de la cité. Autour des tombeaux des saints se cristallisent des structures sociales, politiques et religieuses différentes, dans une proximité sans précédent des vivants et des morts. La coïncidence dans l'espace du siège de la hiérarchie ecclésiastique et des tombeaux des saints est une des originalités durables du christianisme [11].

Ainsi le christianisme a-t-il essentiellement partie liée avec les morts : par ses « mythes » et ses rites fondateurs (La Passion, l'Eucharistie, le martyre), par l'espace social qu'il restructure autour de l'église et du cimetière, par le travail idéologique auquel l'Église, dès Augustin et Ambroise, soumet les croyances et les pratiques relatives aux défunts. Un des enjeux de ce « travail » était de rejeter un culte des morts lié au paganisme et surtout à des structures sociales et familiales mises en cause par les évêques. Deux moyens opposés furent utilisés dont témoignent bien les *Dialogues* de Grégoire le Grand : d'un côté la diabolisation des croyances et des pratiques jugées inassimilables [12], de l'autre, au contraire, la promotion d'une minorité de défunts.

C'est donc à propos des saints, et d'eux seuls parmi les morts, que se retrouvent dans le christianisme médiéval les types de pratiques funéraires qui dans d'autres sociétés assurent la production des ancêtres : translations des reliques qui sont l'équivalent des « doubles funérailles », remuements périodiques d'ossements, dépeçage des corps, conservation et partage des reliques qui se développent à partir du VIIIe siècle. Des pratiques semblables, en Mélanésie, ne concernent pas davantage tous les morts, mais seulement ceux que la communauté entend promouvoir au rang d'ancêtres [13]. La comparaison est d'autant plus légitime que dans les deux cas la société ne garde pas vraiment la mémoire d'un individu singulier, mais construit une figure abstraite dans laquelle se fondent les traits individuels : si souvent disqualifiés pour leur redondance, les *topoi* hagiographiques sont-ils autre chose qu'un effet de la mémoire sociale et une condition du culte collectif ? Mais la comparaison permet aussi de rappeler opportunément que l'élection des saints d'Occident n'est pas vraiment affaire de généalogie ; et d'ailleurs le célibat est l'un des mérites les plus constants des saints : dans la plupart des cas ils ne peuvent devenir les ancêtres d'un lignage, faute de descendance. Et s'ils en ont une, la signification et les effets de leur sainteté débordent largement les limites de leur seule parenté.

Pour Peter Brown, parler du culte des saints, c'est aussi s'interroger sur ceux qui le dirigeaient et le contrôlaient, c'est-à-dire d'abord les évêques. La même fonction de médiation entre les hommes et le divin tendait déjà à identifier les uns aux autres ; et l'assimilation alla de soi à partir du moment où l'Église, passée du temps des « martyrs » à celui des « confesseurs » (passage dont l'importance ne me paraît pas suffisamment soulignée par l'auteur), porta sur les autels après leur mort ceux-là même qui étaient chargés d'honorer les saints déjà consacrés. Selon l'heureuse expression de Peter Brown, les évêques étaient les « impresarios » du culte des saints. De l'amitié qui les liait aux saints ils furent les premiers à bénéficier de leur vivant, dans l'exercice de leur pouvoir, et après leur mort lorsqu'ils furent à leur tour vénérés comme saints. Chaque fois que le siège d'un évêque a coïncidé avec la tombe d'un saint fameux, ce *locus* a été le centre d'un vaste réseau de correspondances, de liens d'*amitié,* d'échanges de reliques [14]. Constellant l'espace de la chrétienté, ces lieux furent autant de foyers autour desquels le christianisme a reconstitué à sa manière un modèle « horizontal » de relations humaines, forgé dans des rituels que Peter Brown excelle à décrire : élévation et transla-

tion des reliques sur le modèle de l'*adventus* impérial ; récitation de la *passio* du saint, qui en rend présente et efficace la puissance miraculeuse *(potentia),* car il s'agit, dit l'auteur, d'un « rituel du pouvoir » ; procédure de l'exorcisme, véritable mise à la question du possédé, et du démon à travers lui ; pèlerinages et transports de reliques avec, dans les deux cas, le même effet de « magnitude inversée » selon lequel l'efficacité surnaturelle est d'autant plus forte que l'acte ou l'objet religieux est plus « dense » : comme si une relique infime recélait la puissance du corps entier, mais à l'état « concentré », tandis que les derniers pas du pèlerin, au terme de son voyage, sont à coup sûr les plus décisifs.

Les liens noués entre les saints « patrons » et les hommes ne sont-ils que la projection des liens de clientèle de la société du Bas Empire ? Certes le vocabulaire, et aussi le caractère « négocié », voire conflictuel de ces relations — qui conduisit au rituel de l'humiliation des saints [15] — militent en faveur de cette hypothèse « spéculaire ». Celle-ci pourtant ne rend pas compte du double caractère de la société idéale des saints, à la fois familière, puisque les saints sont des hommes parmi les hommes, et radicalement autre : le saint est beaucoup plus qu'un simple patron, il est un intercesseur auprès de Dieu. Il est bien une figure de l'autorité, mais il ne détient pas tout le pouvoir. Cependant les saints sont presque tous, et pendant longtemps, des moines, des abbés, des rois. La « Cour céleste », comme on dit à la fin du Moyen Age, tend ainsi à légitimer et à conforter les pouvoirs du monde, en renvoyant leur image, transfigurée par le contact du divin, à ceux qui les subissent comme à ceux qui les détiennent. C'est à cette condition que les saints laissent venir à eux l'ensemble des hommes, y compris les pauvres, les femmes, les éclopés avides de miracle, les barbares même... Les saints sont bien « *classless* » comme l'écrit Alexander Murray [16], mais moins par leur recrutement social, malgré l'ambigu et éphémère « printemps de la sainteté laïque » décelé par André Vauchez au tournant des XIIe et XIIIe siècles [17], que parce qu'ils sont accessibles à tous, mais en offrant une image de l'autorité et de la hiérarchie d'autant plus contraignante qu'elle porte la marque de l'au-delà.

On voit bien dans ces conditions ce qu'aurait de fallacieux tout essai d'interprétation historique du culte des saints qui n'identifierait celui-ci qu'aux aspirations et aux croyances d'une partie du corps social ; qui en ferait, si l'on préfère, une manifestation privilégiée de la « religion populaire ». Avec raison, Peter Brown réfute inlassablement un modèle « à deux niveaux », opposant face à face une culture des élites à une culture des masses, prétendument plus portées à se vouer aux saints et plus réceptives à la croyance au miracle. Traditionnellement, les historiens n'ont pas manqué d'associer à l'extension du christianisme après la conversion de Constantin et les « baptêmes en masses » qui en auraient résulté, ou à plus forte raison après les invasions barbares, une baisse de « qualité » de la foi ; ces siècles obscurs, pensait-on, auraient connu une contamination de la religion « authentique » par les « superstitions », comme en témoigneraient les récits de miracles et la crédulité des fidèles du Haut Moyen Age. En liant la diffusion du culte des saints et plus largement du christianisme, dont il est l'un des pivots, à un changement des structures sociales et des formes de l'autorité, Peter Brown se situe d'emblée à un autre niveau, qui lui fait considérer la société dans sa globalité. Loin de chercher à faire le départ entre les éléments « savants » et les éléments « populaires » que recèlerait par exemple la médecine antique, l'auteur replace celle-ci dans un système plus vaste d'actions différenciées sur les corps, à la fois concurrentes et complémentaires, où la médecine le dispute à l'exorcisme et au miracle [18]. Ainsi la dénonciation des « superstitions » ne renvoie pas, dans le langage des évêques, à un débat entre religion savante et religion « populaire », mais à un débat *politique* dont le culte des saints est l'un des enjeux : elle désigne l'appropriation des corps saints par les

familles de l'aristocratie romaine, aux fins d'un culte *privé* qui faisait obstacle à l'extension du culte *public* et au renforcement du pouvoir épiscopal dans la société[19]. Pareillement, l'accusation de *rusticitas* révèle a contrario la progression d'une culture latine et urbaine prise en charge par l'Église et édictant en dehors des villes des normes nouvelles de comportement *(reverentia)*[20].

Dans le débat sur la « religion populaire », la position de principe de Peter Brown emporte assurément la conviction. Encore faut-il remarquer que le culte des saints se prête particulièrement bien à la démonstration, puisqu'il est par excellence, au Moyen Age, le terrain des croyances partagées. Est-on bien sûr pour autant que tous les chrétiens y ont adhéré de la même façon, en ont fait le même *usage* ? Et par ailleurs *superstitio* ne peut-il traduire parfois la conscience qu'avaient les clercs d'une différenciation sociale réelle des pratiques et des croyances religieuses[21] ?

Peter Brown ne met pas la même vigueur tenace à défendre, du moins dans le corps de ses livres, la notion de « style » de relations ou de « style » de vie ; il ne la précise que dans l'introduction de l'édition française de *Genèse de l'Antiquité tardive*[22], avant de montrer, à la p. 77 du même ouvrage, ce qu'il entend concrètement par là, un moyen d'articuler les aspects sociaux et les aspects culturels et religieux, ces derniers ne se réduisant pas à de simples « décors » de la vie publique : « les attitudes culturelles et sociales étaient étroitement imbriquées dans le style de vie urbain. Car elles faisaient partie d'un mécanisme complexe qui avait contrôlé les forces perturbatrices de la *philotimia.* Quand le style de vie changea, elles changèrent avec lui, assurant ainsi, de manière progressive, le passage d'un style de vie dominant et de ses formes d'expression à un autre, le passage en fait, d'un âge d'équilibre à un âge d'ambition ». Dans sa préface, Paul Veyne salue l'avènement du concept et la convergence « adorable » de ses inventeurs. Il propose aussi une définition plus ferme (« Le style est un choix non imposé dans les limites duquel on se cantonne et qui informe une manière d'être »), qu'il met au service de sa conception des tâches de l'historien : celui-ci ne pourrait prétendre à l'*explication* causale, il ne peut qu'*expliciter* les « conduites » et les « intrigues ». Était-ce bien là l'intention de Peter Brown, qui prétend rendre compte, dans *Genèse de l'Antiquité tardive,* du passage progressif d'un « style » à l'autre ? Mais il est vrai que Peter Brown pense le changement mieux qu'il ne l'interprète, comme tout autre historien d'ailleurs. Aussi paraît-il plus à l'aise dans le livre suivant, *Le Culte des saints,* pour analyser un système constitué. Mais ici, paradoxalement, il paraît renoncer à la notion de « style », dont le « rendement » eût été pourtant meilleur que dans l'ouvrage antérieur.

Se penchant sur une autre époque et un autre espace (non plus la *koiné* méditerranéenne des premiers siècles, mais l'Occident des derniers siècles du Moyen Age, réorienté selon un axe nord-sud), soucieux avant tout de tracer une évolution historique, et se fondant principalement sur un seul type de documents, André Vauchez a écrit une thèse fort différente du livre de Peter Brown. Sa recherche repose sur une documentation homogène : les procès de canonisation instruits par la Curie, dont une quarantaine a été conservée entre 1198 et 1431, dates limites de l'étude. L'auteur estime à 71 le nombre de procès ordonnés durant cette période ; la moitié d'entre eux environ (35) ont effectivement abouti à une canonisation au Moyen Age. La procédure de canonisation par le pape apparaît, dans la ligne de la réforme grégorienne, comme un instrument puissant du centralisme pontifical dont le pouvoir, lorsqu'il s'agit de faire les saints, excède même les limites terrestres de la société des hommes. Elle a fonctionné dès son origine, et de plus en plus au cours du Moyen Age, comme une entreprise de sélection

sans précédent des saints, qui a même conduit, dans les années 1260-1270, à un véritable « blocage » de la « fabrique des saints » : désormais la papauté retarde le plus possible les procédures et ne porte plus sur les autels, lorsqu'elle s'y résoud, que les saints dont elle a décidé elle-même de promouvoir la cause ; plus que jamais, elle n'admet que ses propres critères de sainteté. Or ces critères changent assez rapidement : après avoir au XIIIe siècle défendu surtout le modèle d'une sainteté évangélique, dont les meilleurs représentants appartenaient aux Ordres Mendiants, la papauté a fait une large place, entre 1300 et 1370, à une sainteté de la culture cléricale et théologique (illustrée par saint Thomas d'Aquin), puis entre 1370 et 1441, à une sainteté mystique, socialement très élitaire, celle de Catherine de Sienne ou de Brigitte de Suède. Les critères de la sainteté « officielle » contredisent de plus en plus ceux de la sainteté « locale » ou de la sainteté « populaire » ; pourtant la papauté, par indifférence autant que par faiblesse au moment du Grand Schisme, n'a pas fait obstacle au développement de cultes locaux de saints non canonisés, dont la multiplication était à la mesure de cette politique restrictive. Cette sainteté locale porte la marque des différences sociales opposant d'une part les régions méditerranéennes, où fleurit une sainteté de *frati* associée à la vie urbaine et à ses solidarités horizontales, et sensible à la promotion sociale des simples laïcs, et d'autre part, les régions plus septentrionales, plus fortement structurées en réseaux de dépendances verticales, et restées plus longtemps fidèles aux modèles traditionnels du saint martyr, évêque ou prince. Ces différences d'appréciation de la sainteté entre le sommet de la hiérarchie ecclésiastique et le peuple chrétien, entre le nord et le sud de la chrétienté occidentale, ne doivent cependant pas voiler la réalité et l'évolution d'une « mentalité commune », sensible à la valorisation de la biographie des saints, de leurs vertus religieuses et morales poussées jusqu'à l'héroïsme (plutôt qu'à la *virtus* thaumaturgique) et aux miracles qui se produisent sur leur tombeau. Paradoxalement, l'identification à peu près unanime de la sainteté à un comportement de plus en plus extraordinaire entraîne une sorte de retour dans le temps aux *topoi* du merveilleux hagiographique de la *Légende dorée,* où certains des candidats à la sainteté puisent à la fin du Moyen Age leur inspiration. Il convient donc, dit André Vauchez, de bannir l'idée d'une « évolution linéaire du symbolisme au réalisme et de l'imaginaire au rationnel »[23]. Cette remarque met opportunément en garde contre une histoire volontariste d'un progrès continu des lumières, de la raison ou de l'individu.

Avant de commenter plus avant cette thèse, il est juste de parler d'un autre livre récent. Écrit et publié à peu près au même moment, le livre de Michael Goodich aboutit sur plusieurs points à des conclusions semblables à celles d'A. Vauchez. Le propos est pourtant sensiblement différent : l'auteur ne s'attache pas, comme A. Vauchez, à la durée historique, mais réalise une coupe synchronique, en ne traitant que des saints morts entre 1215 et 1293 ; de plus il ne privilégie pas un type de documentation, les procès de canonisation, mais entend étudier tous les « saints » connus du XIIIe siècle, officiels ou non, à travers l'ensemble des sources écrites disponibles, soit au total 518 saints pour le XIIIe siècle. Pour cette seule période, M. Goodich propose une chronologie d'ensemble qui rejoint celle d'A. Vauchez : l'un et l'autre notent vers 1260 une chute brutale des canonisations pontificales, dont les Ordres Mendiants étaient jusqu'alors les principaux bénéficiaires. Cette rupture a favorisé un certain retour à la sainteté traditionnelle, surtout épiscopale. L'accord des auteurs se fait aussi sur la géographie du phénomène : l'Europe du Nord, où M. Goodich dénombre 252 saints, oppose un modèle de sainteté largement traditionnel et aristocratique (22 rois, 21 « nobles », 23 comtes, 10 « riches », etc.) à celui de l'Europe du Midi, qui numériquement pèse d'un poids égal (254 saints), mais où des gens des villes, notament des fils de marchands, tel saint François, accèdent à la sainteté. Dans l'espace comme dans le temps,

les différentes catégories sociales n'ont pas eu également accès à la sainteté, officielle ou non. Mais si M. Goodich paraît se satisfaire d'une énumération de ces catégories (Ordres Mendiants, moines, femmes, laïcs, et même hérétiques si l'on retient les formes du culte sans s'attacher nécessairement à leur reconnaissance ecclésiastique), A. Vauchez, montre (surtout après 1200 il est vrai) les limites de ces distinctions : les « modèles » qui successivement valorisent l'idéal évangélique, la culture et la mystique, transcendent en grande partie les catégories sociojuridiques ; par exemple, dans la dernière période, les saintes femmes laïques ou religieuses relèvent d'une même analyse [24].

En dépit de tout ce qui permet de rapprocher et de comparer leurs ouvrages, les deux auteurs se séparent en fait par leurs intérêts profonds : ce qui intéresse André Vauchez, c'est à travers la sainteté canonisée, de reconstituer l'histoire de toute une société, des tensions entre un pouvoir ecclésiastique central qui tout à la fois se construit et s'isole, et des régions qui dans les interstices et en marge de la « discipline » du culte des saints, affirment leur autonomie. Ce que dessine cette histoire et cette géographie dynamiques et même conflictuelles du culte des saints, c'est déjà, grosso modo, la carte de la Réforme [25]. Pour M. Goodich aussi, la grande nouveauté du culte des saints, au XIIIe siècle, réside dans l'accent mis sur la vie du saint plus que sur les pouvoirs miraculeux de ses reliques. Mais dans ces vies de saints l'auteur cherche à déchiffrer, moins les contradictions d'une société (comme A. Vauchez qui scrute pour cela une source privilégiée puisqu'elle émane du pouvoir) que celles des individus, des saints eux-mêmes. La *conversio* est le temps fort de ces « histoires de vie » : elle suppose une rupture, à l'opposé du *topos* hagiographique de l'enfant vertueux depuis son plus jeune âge ; elle met en lumière des pratiques sociales nouvelles : le rejet de la pratique de l'oblation, le souci de l'éducation familiale, le rôle des nourrices dans les milieux aristocratiques, le retard de l'âge d'entrée dans les couvents fixés à 18 ans par les Ordres Mendiants ; enfin la *conversio* révèle et exacerbe la crise de l'adolescence, d'autant plus forte qu'elle se déroule dans une famille nucléaire étroite et que la société et ses valeurs sont, au XIIIe siècle, en pleine mutation : ainsi dans les villes méridionales, les parents, immigrés du *contado,* enrichis de fraîche date, parfois même par l'usure, tolérants à l'égard de l'hérésie et du péché, sont brutalement rejetés par leurs enfants : ceux-ci se rebellent collectivement, comme dans le mouvement de *l'Alleluia* en 1233, ou individuellement en cherchant dans les Ordres Mendiants (dans certains cas après une première étape dans une secte hérétique) la direction spirituelle et l'affection d'un nouveau « père » et de nouveaux « frères ». L'histoire sociale de la sainteté se replie ainsi sur l'étude psychologique du conflit des générations : « L'apparition de formes novatrices de piété creusait un fossé de générations, les jeunes rejetant les valeurs patriarcales du passé. Le *Sturm und Drang* de la conversion s'exprimait dans le langage universel de la vision, des rêves, du conflit sexuel et de la maladie régénératrice [26]. »

A partir de ces ouvrages je voudrais souligner quatre traits, qui me paraissent particulièrement importants, de la « fabrique des saints » entre le XIIe et le XVe siècle.

Il faut d'abord insister sur le caractère véritablement révolutionnaire de la naissance de cette « fabrique des saints » dont les « produits », les saints, étaient des hommes de chair et d'os qui avaient réellement existé, à une date relativement récente dans la presque totalité des cas, et dont la mémoire était bien individualisée. La chrétienté s'était pour l'essentiel contentée jusqu'alors d'un « panthéon » hagiographique où l'identité des saints, même si ceux-ci avaient véritablement vécu un jour, se dissolvait dans les *topoi* de la légende et se réduisait à un nom et à une date du calendrier liturgique ; de même, la profondeur temporelle et la spécificité historique de chacune de ces figures s'abolissaient dans la succession des fêtes de l'année, c'est-à-dire dans une structure temporelle essentiellement cyclique. Cette mémoire hagiographique tradition-

nelle n'a pas disparu aux XIIe-XIIIe siècles, bien au contraire, puisqu'elle a trouvé dans la *Légende dorée* une expression systématique sans précédent [27]. A. Vauchez a même analysé précisément l'intense processus d'identification aux modèles traditionnels de la *Légende dorée* qui caractérise l'évolution des figures de la sainteté aux deux derniers siècles du Moyen Age ; plus tôt encore, ce sont également les modèles hagiographiques les plus traditionnels qui ont influencé la jeune littérature vernaculaire : Brigitte Cazelles rappelle opportunément que les vies de saints ont constitué les premiers textes écrits en langue vulgaire (sainte Eulalie dès le IXe siècle, saint Léger au Xe siècle, saint Alexis au XIe siècle, 24 vies françaises au XIIe siècle — dont celle de Thomas Becket —, 114 vies au XIIIe siècle) ; or ces textes en vers, destinés à une transmission orale visant peut-être un public d'*illiterati,* ne mettent guère en scène de saints récents ou proches dans l'espace, mais plutôt les saints des origines, les ermites orientaux et les premiers martyrs. La fonction sociale de ces vies de saints n'en était pas moins actuelle si elle résidait justement dans la double distance établie par le texte entre le passé très ancien de son héros et le présent de sa réception, et entre la destinée sanglante et inimitable du martyr et le chrétien ordinaire : cette fonction renverrait à une « interprétation sacrificielle » de l'ordre social, inspirée de la réflexion de René Girard et selon laquelle : « c'est sur la mort d'un individu que se cimente l'unanimité d'une collectivité. Accusée et sacrifiée, la victime émissaire est aussi divinisée, au nom des bienfaits culturels qu'entraîne la mise à mort » [28]. Sans se rallier nécessairement à un modèle anthropologique quelque peu atemporel, on se reportera utilement aux pages consacrées par A. Vauchez au thème hagiographique surtout caractéristique de l'Europe médiévale non-méditerranéenne de la « souffrance du chef » [29] : celle-ci a d'abord justifié, au Haut Moyen Age, la sanctification de rois et de princes disparus tragiquement ; puis la papauté, attentive à éviter tout risque de « royauté sacrée », a substitué de préférence à ces derniers les figures de prélats assassinés, dont le meilleur exemple est saint Thomas Becket (†1170) ; par ailleurs, à la même époque, le succès d'une série de jeunes saints prétendument assassinés par les juifs (tels Werner de Bacharach ou Guillaume de Norwich) s'explique par la conjonction d'un antijudaïsme croissant et de la conviction, très profondément enracinée dans les consciences, que le saint par excellence est celui dont le sang a coulé [30].

Mais quelle que fût la permanence de tels modèles, la nouveauté du XIIIe siècle fut d'appliquer ceux-ci à des saints contemporains ayant une individualité bien reconnue. La promotion des saints nouveaux n'a pas mis en cause les formes bien vivantes de la mémoire hagiographique traditionnelle, elle s'est ajoutée à elles, procédant d'une volonté, affirmée au plus haut niveau de la hiérarchie ecclésiastique, de faire se rejoindre les modèles proposés aux chrétiens et la société réelle. Ce fut effectivement le cas, du moins au XIIIe siècle. Dans le contexte de cette époque, il n'est pas étonnant que cette politique de la sainteté passât par une individualisation sans précédent de la figure du saint. Si le Haut Moyen Age s'est caractérisé par la « divinisation » du saint, dont les traits, quelle que fût l'époque à laquelle il avait peut-être vécu, s'estompaient derrière les formes topiques de la légende et du culte, le second Moyen Age fut marqué par l'humanisation du divin, dans la célébration de l'humanité du Christ, et aussi dans les figures singulières de saints contemporains canonisés peu après leur mort. Il me semble en outre que cette évolution n'est qu'un aspect de l'approfondissement contemporain de la conscience individuelle des hommes, phénomène premier dont les mutations du culte et de l'apparence donnée au divin sont les corollaires. Encore faut-il s'entendre sur le sens à donner à cette « découverte de l'individu » qui apparaît à bon droit comme un phénomène majeur de la période, mais aussi comme un thème récurrent de l'historiographie à propos de bien d'autres époques [31]. Il est sûr en tout cas que cette « découverte » fameuse présente, par rapport à celle qui caractérise la psychologie

moderne, une double limite spirituelle et sociale : d'abord celle qui tient au but de l'introspection chrétienne dans la tradition augustinienne du « connais-toi toi-même » qui resurgit au XIIe siècle [32] ; ce but n'était pas la mise en lumière d'une singularité irréductible du sujet, mais au contraire la fusion de celui-ci dans l'essence divine de « l'homme intérieur », « image de Dieu » commune à tous les hommes. Autre limite, le fait que l'individu se définissait — surtout au XIIe siècle où les *ordines* ne laissaient pas de se diversifier — par rapport au groupe social auquel il appartenait. Ce fait majeur était particulièrement sensible au sein de l'Église, comme l'atteste, jusque dans son titre, le célèbre *Libellus de diversis ordinibus*. La nouveauté des XIIe-XIIIe siècles fut d'offrir aux individus une gamme étendue de modèles de vie collective entre lesquels choisir : modèle cistercien pour l'un, modèle franciscain pour l'autre, ou encore modèle canonial, tiers ordre, béguinage, ou mariage. Or, et c'est cela seul qui nous importe ici, la nouvelle politique de la sainteté a pris acte de cette évolution en promouvant des types de saints qui, au gré de l'évolution historique de la société, de l'Église et surtout des rapports de force en son sein, ont correspondu à tel ou tel de ces *ordines* divers, comme les ouvrages d'A. Vauchez et de M. Goodich le montrent très clairement.

Un deuxième trait caractéristique de la « fabrique des saints » tient à la canonisation d'un grand nombre de femmes, dans des proportions qui, tout en restant limitées, représentent une nouveauté. M. Goodich estime cette proportion à 27,9 % du total des saints (officiels ou non) du XIIIe siècle. J. T. Schulenburg [33] propose un chiffre légèrement inférieur, mais montre aussi la croissance régulière du nombre relatif des saintes femmes, entre le XIIe siècle (14,6 %), le milieu du XIIIe siècle (15 %), 1300 (24 %) et enfin les années 1400-1449 (29 %). Ces chiffres sont confirmés par A. Vauchez en ce qui concerne les seules saintes canonisées : si les femmes ne bénéficient, durant l'ensemble de la période envisagée, que de 20 % des canonisations, elles sont parmi les saints laïcs sensiblement plus nombreuses que les hommes (dans un rapport de 6 pour 4 environ). Bref, on peut retenir le chiffre d'une femme pour quatre ou cinq hommes, avec une nette tendance à la hausse au Bas Moyen Age. A. Vauchez a bien mis en lumière la fonction sociale et politique des grandes saintes mystiques et visionnaires des XIVe-XVe siècles. Catherine de Sienne ou Brigitte de Suède apparaissaient face à la crise des États et de l'Église, alors que les hiérarchies traditionnelles — exclusivement masculines — voyaient leur autorité mise en cause, comme les seules capables d'assurer une médiation encore efficace entre les hommes et le divin. Mais cet aspect essentiel s'inscrit lui-même dans un mouvement beaucoup plus large de « féminisation du langage religieux », dont Caroline W. Bynum me semble actuellement l'historienne la plus avertie [34]. S'intéressant au titre de « mère » donné à Jésus dans le langage spirituel, elle a bien montré que cette image, avant d'être reprise par une sainte mystique comme Julienne de Norwich (†1416), apparut d'abord, dès le XIIe siècle, dans des groupes spirituels masculins, avant tout chez les moines cisterciens. Cette nouveauté est replacée par l'auteur dans son contexte idéologique et social le plus ample : celui de la promotion du sacrement de mariage ; celui, dans les monastères, de la disparition des oblats (pratique définitivement prohibée par le IVe concile de Latran de 1215, mais repoussée déjà par les cisterciens depuis un siècle), au profit d'un recrutement adulte des religieux, qui avaient donc connu d'abord des relations affectives ordinaires au sein de leur famille d'origine et notamment auprès de leur mère (l'autobiographie de Guibert de Nogent, ou encore la vie de Pierre Damien, montrent bien l'importance pour tout le reste de l'existence du moine de ces liens noués dans l'enfance) ; au même contexte appartient la masculinisation radicale de l'autorité au sein de l'Église post-grégorienne, accusant encore le statut déprimé de la femme, comme le montre par exemple, à propos de la crise vaudoise, l'interdiction qui leur fut faite de prêcher. Mais cet abaissement des images fémi-

nines était réinterprété dans un sens positif par les moines cisterciens, au nom de l'humilité et de l'inversion monastique des valeurs du monde, tant dans la louange de la Vierge que dans les métaphores maternelles des paroles d'amour qu'ils adressaient au Fils de Dieu. Cette image de Jésus-mère était d'ailleurs ambiguë, puisqu'elle exprimait à la fois une spiritualité affective très intense et la soumission à l'autorité de la mère (comme on le constate aussi, au début du XIIIe siècle, chez saint François d'Assise) ; cette reconnaissance d'une autorité maternelle qui n'était pas de ce monde intervenait alors que les moines étaient eux-mêmes en proie au doute pour tout ce qui concernait leur propre autorité : on vit de nombreux abbés — qui eux-mêmes parfois étaient appelés « mères » — résigner leur charge. C'est dire que l'image de Jésus-mère a fonctionné très différemment dans le langage des *femmes,* telles Mechtilde de Hackeborn ou Gertrude d'Helfta : si le monde et l'Église ne leur reconnaissaient a priori aucune autorité d'institution, elles tiraient une réelle autorité de leur contact direct avec le Christ, dépeint tantôt comme leur « mère », tantôt comme leur « fiancé » mystique ; élevées généralement dès leur plus jeune âge au monastère, elles y avaient été « moins influencées par le stéréotype contemporain de la femme inférieure moralement et intellectuellement »[35] : femmes élevées par des femmes, elles avaient pu nourrir, beaucoup mieux que dans le monde, des images positives de leur rôle. Ces femmes n'ont à aucun moment mis en cause la médiation sacramentelle du prêtre et la hiérarchie de l'Église, qui reconnut en retour la valeur anti-hérétique de leurs visions centrées sur le mystère de l'Eucharistie. Cependant, leurs expériences extatiques surpassaient de fait les médiations cléricales et masculines, non seulement pour elles-mêmes, mais pour les hommes qui en reconnaissaient toute la valeur et l'éminente autorité : les analyses de C. Bynum rejoignent ici pleinement celles d'A. Vauchez, qui s'accorde à dire que la mystique féminine était comme « une alternative à l'autorité de l'office[36] ». Cette autorité était née dans des institutions monastiques féminines où une « culture religieuse féminine » avait pu se développer plus librement, et elle se trouvait renforcée par une théologie renouvelée où Dieu devenait accessible à travers les images humaines, y compris celles de l'amour et de l'érotisme. Il n'est donc pas étonnant que des mutations aussi essentielles aient profondément marqué la « fabrique des saints » en permettant à un nombre relativement important de femmes de trouver une place dans le nouveau sanctoral.

Un troisième trait majeur de la « fabrique des saints » est qu'elle reposait sur une conception nouvelle du surnaturel. Selon Peter Brown[37], le surnaturel fut jusqu'au XIIe siècle la source des valeurs objectives de la société, constituée de la juxtaposition de groupes peu ouverts aux échanges avec l'extérieur, et jouissant d'un consensus assez fort pour résoudre les tensions internes par la « manipulation » des puissances surnaturelles : à ce prix le saint patron local, présent dans ses reliques, apaisait les vengeances privées ou désignait les coupables ; autre forme de « miracle contrôlé », le jugement de Dieu agit selon des procédures semblables, dans le même cercle de voisins[38]. Les changements économiques et sociaux qui ont caractérisé les Xe-XIIe siècles ont provoqué la dissolution des relations sociales traditionnelles, et l'émergence de formes d'autorité ne pouvant plus se satisfaire des justifications anciennes : sur la base d'une dissociation du profane et du sacré s'installe le pouvoir laïcisé du roi et du prince garantissant la paix ; en même temps s'autonomise par ailleurs le pouvoir religieux de l'Église et avant tout du pape, qui fonde sa légitimité sur des arguments rationnels (canoniques, sacramentels, etc.) plus que sur l'appel au surnaturel. Ce dernier n'est plus la source des valeurs objectives de la société, mais des valeurs subjectives de l'individu, dont la littérature courtoise, le contritionnisme religieux, ou la *conversio* de l'adolescent promis à la sainteté explorent les ressorts psychologiques. L'importance croissante que prennent

dans les deux siècles ultérieurs les vertus du saint (plus que ses miracles) et l'inspiration mystique dans la définition officielle de la sainteté va dans le même sens. N'imprégnant plus comme dans le passé l'ensemble de la vie sociale, le surnaturel devient une catégorie à part, l'objet de la réflexion critique des théologiens et des canonistes [39]. Comme vient de le montrer Benedicta Ward [40], le XIIe siècle fut en effet marqué par l'éclosion des discussions théoriques sur le miracle. La conception patristique du miracle était très extensive : la Création tout entière n'était-elle pas un miracle permanent ? Au XIIe siècle, la sphère d'action du miraculeux se réduisit, tandis qu'étaient mieux reconnus d'une part l'autonomie des phénomènes surnaturels, d'autre part la valeur et les effets du travail de l'homme. Selon Abélard, qui jamais n'a nié l'action de la volonté divine, on ne devait recourir à celle-ci pour expliquer un phénomène inoui qu'après avoir parcouru en vain toutes les voies de la connaissance humaine. Chaque fois que le « cours de la nature » paraît contredit, se manifeste à cette époque la même volonté de distinguer quatre notions proches qu'on se refuse désormais à assimiler :

— le miraculeux *(miraculum)* ;

— le merveilleux *(mirabilia, prodigia, mira)*, pluriel qui exprime bien la diversité de ses sources possibles ; sans être nécessairement contraire à l'ordre de la nature, le merveilleux caractérise un événement qui outrepasse l'entendement humain [41] ;

— le magique *(artes magicae)*, qui au XIIIe siècle cherche sa place aux limites de la science — régénérée par les apports arabes et la redécouverte d'Aristote — et du démoniaque (voir Roger Bacon) ;

— le sacrement *(sacramentum)*, caractérisé par l'extension de son champ d'application sociale (notamment par la définition du sacrement de mariage) et par l'accent mis, surtout à propos de l'Eucharistie, sur la transformation spirituelle induite par l'acte sacramentel, bien au-delà d'une simple métamorphose « miraculeuse » de la matière.

Aux XIIe-XIIIe siècles s'organise donc tout un champ de l'expérience et de la connaissance religieuses, où le miracle, dans l'acception vague et extensive que lui accordait la tradition, n'a plus tout à fait sa place. C'est aussi pourquoi les procès de canonisation mettent alors de moins en moins l'accent sur les miracles accomplis par le saint de son vivant, au profit de ses vertus, quitte à retenir les miracles survenus sur la tombe du saint après sa mort. D'autres indications données par B. Ward confirment l'observation d'A. Vauchez : selon la *Vie* de saint Bernard, le successeur de celui-ci eut peur que le saint ne fît trop de miracles après son décès, car leur réputation aurait attiré des foules de pèlerins et gêné le calme de la vie monastique [42]. Dans le même milieu cistercien se transforme d'ailleurs à cette époque la notion du miracle, traditionnellement liée surtout aux guérisons et résurrections miraculeuses, et qui désormais désigne de préférence les visions, les apparitions, les rêves prophétiques que les cisterciens excellent à narrer, comme en témoignent l'*Exordium Magnum* ou le *Dialogus Miraculorum* de Césaire de Heisterbach [43]. Enfin la relation traditionnelle de *miracula* est peu à peu éliminée des ouvrages d'histoire *(historiae)* pour se réfugier dans le genre spécifique de l'hagiographie ; les « historiens » ne retiennent que les *prodigia,* appartenant à un système de signes naturaliste et scientifique qui a pris ses distances par rapport à celui, exclusivement religieux, du miracle [44].

Dernier trait sur lequel je voudrais insister, la « fabrique des saints » n'était qu'un aspect de la transformation générale des représentations de l'au-delà et de ses figures, des rapports que les hommes entretenaient avec ces dernières, notamment avec les morts dont les saints, on l'a dit, ne sont que la minorité privilégiée. Au moment où s'instauraient les procès de canonisation, le purgatoire achevait aussi de naître [45]. Or les âmes qui peinent au purgatoire sont assurées de parvenir à terme au paradis ; il convient donc

d'en bien distinguer les saints, qui jouissent dès leur mort de la Vision Béatifique — dont l'affirmation doctrinale représentait donc un enjeu essentiel[46] — tandis que l'Église officielle s'efforçait en outre de faire le départ entre les simples *beati,* dont elle tolérait le culte[47], et le nombre restreint des saints qu'elle entendait porter sur ses autels. Ainsi l'au-delà, ou du moins sa part positive, a-t-il connu un réaménagement profond allant, à l'instar de la société terrestre, dans le sens de la mobilité, de la diversité et de la hiérarchie, autour de l'autorité centrale de la Vierge et de son Fils.

Qu'il s'agisse des saints ou des simples défunts, tous ces changements se sont accompagnés d'une intervention accrue des hommes dans l'au-delà. Mais l'Église a eu soin de définir, de contrôler ou de se réserver cette possibilité d'intervention, en associant aux formules traditionnelles de ses prières et de ses bénédictions les instruments rationnels auxquels la vie sociale tout entière était de plus en plus soumise : l'arithmétique, instrument, au profit des âmes des défunts, d'une véritable « comptabilité de l'au-delà »[48], ou encore la procédure d'enquête et les catégories juridiques mises en œuvre dans les procès de canonisation, comme dans les procédures judiciaires qui réglaient les conflits entre les hommes ou dans l'*inquisitio* des hérétiques. Par un contrôle accru et plus rationnel des voies d'accès au paradis et des hiérarchies célestes, l'Église a cherché à compenser l'effritement de son autorité dans la société terrestre et de son pouvoir sur les esprits. Cette finalité ne rend-elle pas compte aussi du traitement différent réservé aux puissances diaboliques ?

La « rationalisation » de l'enfer a certes accompagné celle du ciel : la théologie des XII[e]-XIII[e] siècles a précisé les catégories de « magie », « superstition », « sorcellerie », en approfondissant par exemple la conception quasi juridique du « pacte » démoniaque. Contre les démons qui se hasardaient hors de l'enfer, les clercs disposaient par ailleurs du rituel de l'exorcisme, auquel était attachée une fonction ecclésiastique précise, et qui apparut désormais comme un acte sacramentel bien distinct du miracle. Cependant les hommes n'intervenaient pas en enfer comme ils le faisaient au purgatoire ou même au paradis : cette zone d'ombre, la plus faiblement humanisée (comme en témoignent les formes monstrueuses des « esprits mauvais », niant la distinction des espèces animales et celle de l'homme et de la bête, par opposition à la perfection anthropomorphique et à la beauté physique des anges et des saints) restait pour l'homme le signe et l'aveu de son impuissance face aux forces inconnues de la nature. Mais si le pouvoir des hommes s'arrêtait aux portes de l'enfer, c'est aussi que celui-ci était, pour l'Église, un mal nécessaire : au moment où les voies ascendantes du Salut paraissaient plus faciles, où le nombre des damnés se restreignait autant que celui des saints canonisés, où le contrôle des esprits se faisait de toute part plus difficile pour les clercs, la menace de l'enfer dans un « christianisme de la peur »[49] rappelait opportunément que demeurait malgré tout un lieu de l'au-delà où les hommes ne pouvaient vraiment plus rien pour l'homme.

Jean-Claude SCHMITT
E.H.E.S.S.

NOTES

1. Une partie de ces travaux a été recensée par Sofia BOESCH GAJANO, « Il culto dei santi : filologia, antropologia e storia », *Studi Storici,* 1982, 1, pp. 119-136. Du même auteur voir aussi l'introduction au recueil : *Agiografia altomedioevale,* sous la dir. de S. BOESCH GAJANO, Bologne,

Il Mulino, 1976, pp. 7-48. Autre instrument de travail indispensable : Stephen WILSON éd., *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983, 435 p. Outre une bonne introduction générale, cet ouvrage propose la réédition ou le plus souvent la traduction anglaise d'études récentes sur le culte des saints du Moyen Age à l'époque contemporaine, précédées de l'article classique de R. HERTZ sur le culte de St. Besse, de 1913. L'utilité de cette publication tient surtout à la riche bibliographie thématique (1 309 titres... et quelques lacunes).

2. Peter BROWN, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity,* Chicago, the University of Chicago Press, 1981, xv-187 p., trad. fr. par A. ROUSSELLE, *Le Culte des saints,* Paris, Éditions du Cerf, 1984. Du même auteur : *Society and the Holy in Late Antiquity,* Londres, Faber and Faber 1982, VIII-348 p. A. Rousselle est aussi la traductrice talentueuse de *The Making of Late Antiquity,* sous le titre *Genèse de l'Antiquité tardive,* Paris, Gallimard, 1983. Rappelons enfin le grand livre de P. BROWN, *La Vie de saint Augustin,* trad. fr. parue au Seuil en 1971. Par ailleurs : André VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques,* Rome, École française de Rome, 1981, x-765 p., et du même auteur : *Religion et Société dans l'Occident médiéval,* Turin, Bottega d'Erasmo, 1980, IX-382 p. (en particulier pp. 139 à 290).

3. *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles.* Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979), publiés sous la dir. d'E. PATLAGEAN et de P. RICHÉ, Paris, Études augustiniennes, 1981, 607 p. *Hagiography and Medieval Literature. A Symposium,* sous la dir. de H. BEKKER-NIELSEN, P. FOOTE, J. HOJGAARD JORGENSEN, Tore NYBERG, Odense, Odense University Press, 1981, 169 p. Je me permets enfin de renvoyer à : *Les Saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire.* Études présentées à la Société d'ethnologie française (Musée des Arts et Traditions populaires, 1979) réunies par J.-Cl. SCHMITT, Paris, Beauchesne, 1983, 303 p.

4. *Les Miracles, miroirs des corps,* présenté par J. GÉLIS et O. REDON, Université de Paris VIII-Vincennes-Saint-Denis, 1983, et de même provenance un numéro de revue tout entier consacré à Gautier de Coinci : *Médiévales,* 2, Université de Paris VIII-Vincennes-Saint-Denis, mai 1982, 139 p.

5. Michael GOODICH, *Vita perfecta : The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century,* Stuttgart, A. Hiersemann, 1982, VIII-290 p. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 25). Benedicta WARD, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event, 1000-1215,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982. Brigitte CAZELLES, *Le Corps de sainteté d'après Jehan Bouche d'Or, Jehan Paulus et quelques vies des XIIe et XIIIe siècles,* Genève, Librairie Droz, 1982. Pierre RÉZEAU, *Les Prières aux saints en français à la fin du Moyen Age.* I. *Les Prières à plusieurs saints,* Genève, Droz, 1982, II. *Prières à un saint particulier et aux anges,* Genève, Droz, 1983. Paolo GOLINELLI, *Culto dei santi e vita cittadina a Reggio Emilia (secoli IX-XII),* Modène, Aedes Muratoriana, 1980, XIV-172 p. Raoul MANSELLI, *Saint François d'Assise,* Paris, Éditions franciscaines, 1981, 329 p. (éd. italienne, 1980). Enfin, parus dans la même collection : G. PHILLIPART, *Les Légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques* (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 24-25), Turnhout, Brepols, 1977, et M. HEINZELMANN, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes* (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 33), Turnhout, Brepols, 1979. Parmi les travaux récents sur le culte des saints à l'époque moderne, il faut noter l'intérêt tout particulier de ceux que vient de publier William. A. CHRISTIAN, *Local Religion in Sixteenth Century Spain,* Princeton, Princeton University Press, 1981, XI-284 p. et *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain,* Princeton, Princeton University Press, 1981, 350 p.

6. Peter BROWN « A Dark Age Crisis : Aspects of the Iconoclastic Controversy » 1973, réed. dans *Society and the Holy..., op. cit.,* pp. 251-301. Et aussi André VAUCHEZ, *La Sainteté..., op. cit.,* pp. 524-529, ainsi que les études fondamentales de Gerhart B. LADNER, récemment rééditées dans *Images and Ideas in the Middle Ages. Selected Studies in History and Art.,* vol. I, Rome, Storia e Letteratura, 1983, 426 p.

7. *Ibid.,* p. 126.

8. Ernest GELLNER, *Saints of the Atlas,* Londres, Weindenfeld and Nicholson, 1969, XXIII - 317 p. Noter aussi la réédition du livre bien informé d'Émile DERMENGHEM, *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin,* Paris, Gallimard, 1982, 352 p. (1re éd. 1954).

9. André VAUCHEZ, « *Beata stirps* : sainteté et lignage en Occident aux XIIIe siècle et XIVe siècles » (1977), rééd. dans *Religion et Société, op. cit.*, pp. 261-271, et *id., La Sainteté..., op. cit.*, pp. 210-215.

10. GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in gloria confessorum*, § 72, dans *Miracula et Opera Minora*, éd. B. KRUSCH, *MGH S. rer. Merov.*, I, 2, Hanovre, 1885, pp. 340-341, commenté par P. BROWN, « Eastern and Western Christendom in Late Antiquity. A Parting of the Ways », rééd. dans *Society and the Holy in Late Antiquity, op. cit.*, p. 190.

11. Peter BROWN, *Le Culte..., op. cit.*, p. 21.

12. Sofia BOESCH GAJANO, « Demoni e miracoli nei " Dialogi " di Gregorio Magno », dans *Hagiographie..., op. cit.*, pp. 263-281.

13. Remo GUIDIERI, *La Route des morts*, Paris, Seuil, 1980, 429 p.

14. Roman MICHALOWSKI, « Le don d'amitié dans la société carolingienne et les " Translationes sanctorum " », dans *Hagiographie..., op. cit.*, pp. 339-416.

15. Patrick GEARY, « L'humiliation des saints », *Annales E.S.C.*, 1979, 1, pp. 27-42. Rappelons du même auteur : *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1978, 229 p.

16. Alexander MURRAY, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1978, XIV-511 p. (plus particulièrement pp. 383-415).

17. André VAUCHEZ, *La Sainteté..., op. cit.*, p. 447.

18. Peter BROWN, *Le Culte..., op. cit.*, pp. 145-146. Et aussi Aline ROUSSELLE, « Du sanctuaire au thaumaturge : la guérison en Gaule au IVe siècle, *Annales E.S.C.*, 1976, 6, pp. 1085-1107 ; Gilbert DAGRON, « Le saint, le savant, l'astrologue : étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de " Questions et réponses " des Ve-VIIe siècles », dans *Hagiographie... op. cit.*, pp. 143-156. Depuis : A. ROUSSELLE, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne*, Paris, P.U.F., 1983, 255 p.

19. Peter BROWN, *Le culte..., op. cit.*, p. 37 ss.

20. *Ibid*, pp. 154-160.

21. Sur ce thème, voir : Dieter HARMENING, *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 1979, 379 p.

22. Peter BROWN, *Genèse..., op. cit.*, pp. 15-16 : « Les " styles " des relations n'ont cessé de me préoccuper. Comment on pouvait atteindre le surnaturel, qui le pouvait, par quels moyens et avec quel effet sur la personne humaine, homme ou femme, et sur ses relations avec autrui : c'est là le fil qui a donné son unité à mon examen des nombreuses aires d'expérience religieuse abordées dans ces chapitres. »

23. André VAUCHEZ, *La Sainteté...*, p. 617.

24. *Ibid.*, p. 449.

25. *Ibid.*, p. 488.

26. M. GOODICH, *op. cit.*, p. 208.

27. Sur la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, voir le travail excellent d'Alain BOUREAU, à paraître prochainement aux Éditions du Cerf.

28. B. CAZELLES, *op. cit.*, p. 10.

29. A. VAUCHEZ, *La Sainteté, op. cit.*, pp. 192-199.

30. J. ROCHE, « Genèse d'une nouvelle hagiographie aux confins de l'Anjou (XIXe siècle) », dans *Les Saints et les stars, op. cit.*, pp. 143-173.

31. Voir les travaux de W. ULLMANN, Colin MORRIS, Ch. RADDING, dont la synthèse est présentée par Caroline W. BYNUM, « Did the Twelfth Century discover the Individual ? », rééd. dans *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1982, pp. 82-109.

32. On se reportera ici à toute l'œuvre de Pierre Courcelle.

33. C. W. BYNUM, *op. cit.*, p. 137.

34. *Ibid.*, surtout pp. 110-169, « Jesus as Mother », et pp. 170-262 « Women Mystics in the Thirteenth Century ».

35. *Ibid.*, p. 185, le cas de Mechtilde de Magdeburg qui, entrée plus tardivement dans un béguinage, doit être distinguée des autres moniales.

36. *Ibid.*, p. 261.

37. P. BROWN, « Society and the Supernatural. A Medieval Change » (1975), repris dans *Society and the Holy..., op. cit.*, pp. 302-332. Tout en faisant sans doute des réserves sur le rapprochement des découvertes de la psychologie de l'enfant (Piaget, Kohlberg) et de l'évolution des « mentalités » médiévales, on se reportera aussi aux travaux de Charles M. RADDING, « Evolution of Medieval Mentalities : A Cognitive Structural Approach », *American Historical Review*, 83, 1978, pp. 577-597 ; je remercie en outre l'auteur de m'avoir permis de prendre connaissance à l'avance du livre d'ensemble qu'il fera paraître prochainement sur ce sujet.

38. Les saints de l'Atlas marocain possèdent les mêmes fonctions : E. GELLNER, *op. cit.*, p. 110 ss.

39. A. VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 579, qui montre la difficulté qu'avaient les contemporains à cerner la notion délicate de « nature ». Voir aussi A. MURRAY, *op. cit.*, pp. 111-116 à rapprocher de John BOSWELL, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Begining of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1980, pp. 303-332, pour la définition du péché « contre nature ». Réflexions complémentaires : J.-Cl. SCHMITT, « Les traditions folkloriques dans la culture médiévale. Quelques réflexions de méthode », *Archives de Sciences Sociales des Religions* 52/1 1981, pp. 5-20 (particulièrement pp. 14-16).

40. B. WARD, *op. cit.*

41. Distinction entre *miracula* et *mirabilia* dans GERVAIS de TILBURY, *Otia Imperialia*, III (Prologue), éd. LEIBNIZ, Scriptores Rerum Brunswicensium, I, Hanovre, 1707, p. 260 : les deux sortes de phénomènes sont *inaudita*, qu'ils perturbent le cours de la nature, que nous en ignorions la cause, ou qu'ils soient insolites. *Ex his* duo proveniunt miracula et mirabilia, *cum utrorumque finis sit admiratio. Porro,* miracula *dicimus usitarius quae* praeter naturam *divinae virtuti adscribimus, ut cum virgo parit, cum Lazarus resurgit, cum lapsa membra redintegrantur.* Mirabilia *vero dicimus quae nostrae cognitioni non subjacent,* etiam cum sint naturalia. *Sed et mirabilia constituit ignorantia reddendae rationis quare sic sit* (souligné par moi). Voir aussi : J. LE GOFF, « Le merveilleux dans l'Occident médiéval », dans M. ARKOUN, J. LE GOFF, T. FAHD, M. RODINSON, *L'Étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval,* Paris, Éditions J. A., 1978, pp. 61-79.

42. B. WARD, *op. cit.*, p. 180.

43. *Ibid.*, pp. 194-195.

44. *Ibid.*, p. 205.

45. Jacques LE GOFF, *La Naissance du purgatoire,* Paris, Gallimard, 1981. J.-Cl. SCHMITT, « Les revenants dans la société féodale », *Le Temps de la Réflexion* III, 1982, pp. 285-306.

46. D'où la rétractation exigée sur son lit de mort du pape Jean XXII qui avait prétendu que les saints ne jouiraient de la Vision Béatifique qu'au jour du Jugement Dernier.

47. A. VAUCHEZ, *La Sainteté..., op. cit.*, pp. 99-120. La catégorie des *beati* n'a été définie officiellement qu'en 1634.

48. Jacques CHIFFOLEAU, *La Comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320-vers 1480),* Rome, École Française de Rome, x-494 p. Voir A. MURRAY, *op. cit.*, pp. 141-210.

49. Jean DELUMEAU, *La Peur en Occident. XIVe-XVe siècles. Une Cité assiégée,* Paris, Fayard, 1978, 487 p., et *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles,* Paris, Fayard, 1983, 743 p.